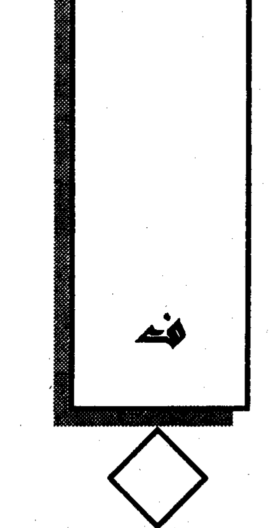


عن الصيغة الإنسانية للدلالة

مصطفى ناصف (*)

- ١

ربما يكون من المناسب أن نسأل عن فكرة الصدق، كيف نظر علماء البلاغة إليها. ذلك أن هذه المسألة تعد أساسًا نظريًا لملاحظات كثيرة، ولكنها أحيطت بتفصيلات معقدة منذ البدء.

كان السؤال عن الصدق سؤالا مبكرا فى علم الكلام، ولم تكن الإجابة عنه يسيرة. وقد اختلف الباحثون فى تعريف الصدق اختلافًا واسعًا، ولم يتركوا فرضا من الفروض إلا طرحوه وتعلقوا به؛ فمن قائل إن الصدق هو مطابقة الكلام للواقع؛ ومن قائل إن الصدق مطابقة الكلام لاعتقاد صاحبه. ونشأ الخلاف بين التعلق بما يسمى الواقع وما يسمي باسم الاعتقاد، وكان لابد لهم من الوقوع فى هذين اللفظين الغامضين، وليسا بأية حال أكثر وضوحا من لفظ الصدق. وكان الجاحظ الذى ألقى بأثقاله فى مباحث اللغة العربية يذهب إلى رأى غريب، زاعما أن الصدق هو مطابقة الكلام للاعتقاد والواقع معا.

ومن الصعب أن نعرف ها هنا فى مقام مختصر الظروف العقلية التى أدت إلى الجمع بين الاعتقاد والواقع على هذا النحو. ولكن أهمية السؤال على كل حال ظهرت مبكرة فى مباحث علم الكلام، وانتقلت إلى مباحث اللغة، وكان الأمر بين علم الكلام واللغة يسيرا أو قصير المدى؛ فلسنا نعرف شيئا من مباحث اللغة المهمة لم يتأثر بعلم الكلام. وهذه الملاحظة الواضحة مفيدة فى هذا المجال؛ ذلك أن السؤال عن الاعتقاد مثلا لا يستطيع المرء أن يسايره طويلا دون أن يقع فى الاضطراب. فما المقصود باعتقاد المرء؟ وما المقصود بالواقع؟ ألا يمكن أن يتغير الاعتقاد والواقع بين لحظة وأخرى؟ ألا يمكن أن يكون الكلام مطابقا لما يتمناه المرء أو ما يرى أنه واجب؟

كان الباحثون يفزعون أحيانا من فكرة مطابقة الكلام للواقع دون اعتقاد صاحبه لأن ذلك مؤداه أن موقف الإنسان غير واضح، وأننا لا نعلم إن كان كاذبًا أو منافقًا، خصوصًا إذا عرفنا أن كل الشكوك والمشاعر المرتبطة بمثل هذه الفئات ظلت قوية حادة، لأسباب كثيرة لاداعى للكلام فيها. ويجب ألا نتردد كثيرًا فى أن نقول: إن السؤال عن الصدق كان ردًا واضحا على الأزمة بين

(*) المجلد السادس، العدد الثاني، يناير ١٩٨٦.

الفرد والمجتمع، والأزمة بين الفرق والأحزاب، والأزمة بين علماء الكلام وعلماء اللغة، فضلاً عن الأزمة بين الفلاسفة من جهة، وهؤلاء وأولئك من جهة ثانية.

وقد ظهرت أزمة الثقة مبكرة فى العالم الإسلامى، وتبلورت فى حدة السؤال عن الصدق، وأصبح الصدق كالجوهر، قلّ أن يعرف أحد أين مكانه. هذه الظاهرة المثيرة للأسى انعكست آثارها فى دراسة اللغة، ولم يكد مجال البحث فى اللغة يخلو من الانطباعات الناجمة عن الأزمة المشار إليها. وفى هذا الموضوع تفصيلات كثيرة؛ ففى مجال الخلاف المبكر فى الفلسفة، وبحث النشاط اللغوى فى الشعر وغيره ذهب الفلاسفة إلى أن الواقع لا يعرفه إلا الفلاسفة، ولايدركه الشعراء. كما ذهبوا إلى أن الشعراء قد يلمون بمسائل جزئية، وأنهم قد يعتمدون على شيء من البراهين أو الاستدلال، ولكن معظم الشعر فى نظرهم لايكلف أصحابه أنفسهم مشقة الالتزام بمطالب البراهين.

وساءت سمعة الشعر منذ القرن الثالث على الأقل؛ وكانت هناك فئات غير قليلة تنظر إليه نظرة الريب؛ وعُبِّر عن هذا الريب بطريقة نظرية، واستعان المرتابون بكلام أرسطو فى الفرق بين القياس الخطابى والقياس الاستدلالى الدقيق. وكانت هناك فئات كثيرة ترى أن صناعة المنطق هى التى تحدد القوانين التى تقوّم العقل، وتسدد الإنسان نحو الصواب. والشعر بهذه الحال لا يقوم بهذه الوظيفة؛ ولذا هبطت قيمة الشعراء، وظلت هذه النظرة ماثلة حتى فى أذهان الذين يدافعون عن الشعر ويلتمسون الطريق إلى فهمه.

فمنذ ابن المقفع إلى أبى هلال كان منظورا إلى الشعر على أنه شيء ليس فى وسعه على الدوام أن يتشبث بالحق. ولو تشبث الشعراء بالحق لسكتوا. ومع ذلك فالذين يدافعون عن الشعر رأوا أن الحياة محتاجة إلى ما يقوِّم العقل، أو محتاجة إلى نوع من النشاط يسعى فيه الإنسان نحو منافعه ومطالبه.

وهذا هو لباب فكرة البلاغة[1].

ومن الغريب أن يوجد فى العالم الإسلامى فى وقت مبكر التنازع والخصام بين مظاهر الحياة العقلية؛ وكان بعض المفكرين مثل أبى حيان التوحيدى وأبى سليمان المنطقى، يذهبون إلى أن ما يصطنعه الكتاب والشعراء ينبغى ألا يكون له رسوخ فى القلب، ولا ثبات فى العقل.

فماذا يكون الشعر إن لم يتمتع بهذه الصفات؟ وإذا كانت الإجابة قاسية فإن إثارة السؤال والتشكك فيما نسميه بالصدق كان من المطالب الأساسية؛ فلا يبدو ضمير المجتمع الإسلامى بمثل هذه اليقظة فى مقام آخر غير هذا المقام.

وينبغى ألا يُحرم الذين يهاجمون الشعر فى المجتمع الإسلامى من المخاوف الكامنة فى عقولهم؛ المخاوف المرتبطة بمصير المجتمع، وما يتعرض له من الداخل والخارج. كان هؤلاء المرتابون يرون أن كل وظيفة الشعر هى أن يخيِّل ما ليس صادقًا كأنه صادق. وللشعر فى رأى كثير من المحبين والكارهين حيَلٌ متنوعة بعضها معروف وبعضها مجهول؛ وبراعة الشعراء هى أنهم يجعلون القراء لا يلتفتون إلى ضعف منطقهم أو فساد الرأى عندهم. فكيف تم لهم هذا؟ وكيف استولوا على النفوس؟ هذه هى أسرار الشعراء. ومن ثم شاع منذ القدم لفظ التخييل؛ وهو لفظ يدل على طبيعة الصراع بين الصدق الذى ينبغى أن يبحث عنه فى مكان ما، ومهارة الشعراء فى أن يلبسوا الأمور بعضها ببعض، وقدرتهم على إيقاع النفس فى بعض الأحابيل.

هذه هى خلاصة الاتجاه إلى موضوع الشعر، وخلاصة الصراع الذى كان يدور بحدة داخل المجتمع الإسلامى. كان صراعا بين قوى البقاء وقوى الدمار؛ وكان صراعًا بين التعلق بالواجب، والجرى وراء المنافع، أو صراعًا بين المبادئ والمصالح المتعارضة. وينبغى ألا يذهب حبنا للشعر إلى حد أن ننكر أهمية البواعث التى تقف وراء التشكك فى الشعر وقدرته على فهم مشكلات المجتمع.

وفي سبيل التوفيق بين أمرين أحدهما الاقتناع بأن الصدق ضيق الدائرة، وأنه يعيش في خارج الشعر غالبًا؛ والثاني هو الاقتناع بما للشعر من أثر في النفوس، بذلت محاولات كثيرة؛ فقد أضيف إلى الشعر صفة السحر، وصفة التخييل، والاستغناء عن الصدق أيضًا.

ونحن نعلم أن شاعرًا عظيمًا مثل البحترى أدرك وطأة الصراع والهجوم على الشعر، وتحلل الشعر والشعراء من الارتباط الدقيق الأمين ببعض المطالب، فقال في بيته المشهور:

كلفتمـــونا حدود منطقكم والشعر يُغني عن صدقه كذبه

فما هذا الكذب الذى اضطر إليه البحترى؟ هنا نجد الشعراء أنفسهم لايستطيعون أن يزعموا لأنفسهم الصدق. وربما كان البحترى كما يقال واقعيًّا، وربما كان يرى المجتمع الذى يعيش فيه محتاجًا إلى سياسة الشعراء، وأساليبهم في الاستخفاء.

وحينما يُلقى هذا الموضوع في إطاره الاجتماعى تبدو أمامنا طوائف من المجتمع، وقد عرفت وظيفتها المنكرة وتشبثت بها. وقد يقال إن هذه هى القوى المضادة في داخل المجتمع الإسلامى. والخلافات العقلية تعكس في بعض الأحيان صراعًا اجتماعيًّا؛ ولا شىء يدل على هذا الصراع أكثر مما يدل عليه الكلام في صدق الشعراء أو عجزهم عن أن يكونوا صادقين.

وكلما تطورت أمور المجتمع الإسلامى إلى سوء زاد اقتناع الناس بأن الشعر مملوء بالاحتيال، وإن كانوا بعد ذلك يقولون إن تمويه الشعراء عذب في بعض الأحوال. لكن الباحثين إذا تعرضوا لهذه المسألة يحصرون أنفسهم في نطاق الخلاف العقلى، ويذهبون في هذا الإطار إلى أن الباحثين القدماء يسوون بين الشعر والخطابة، أو يطبقون بعض كلام أرسطو في الأقيسة الخطابية. ولكن الحدة في إثارة الموضوع، واجتماع معظم الباحثين في المجتمع الإسلامى على أن الشعر يُظهر ما ليس بحق كأنه حق، كان موقعا نشأ تحت وطأة ظروف المجتمع.

- ٢ -

والمجتمع الإسلامى الذى بدأ كما نعلم بظاهرة دينية، ثم تطور حتى وجد كثيرا من الثقافة، سوف يؤول إلى كَيْدٍ يراد بمقومات المجتمع الأساسية.

ومن هنا نفهم الحدة التى صاحبت الكلام في الصدق. وحينما كان المجتمع الإسلامى يتطور لم يكن ينسى نقطة البدء، بل كان التطور مآله في معظم الأحيان إلى نوع من الصدام بين القديم والحديث. ومن هنا دخل في أعماق المجتمع قدرٌ من الزيف عن فكرة الثقافة الوافدة. وكان من الممتع في هذه الظروف أن يرد الصدق إلى صفات النبوة، أما صفات الشعر فليست إلا صفات عرضية، استطاع الشعراء بإتقانها البعد عما ينبغى. وكان ضمير الباحثين يستريح حين يذهب إلى أن الصدق هو الكلام الذى ينصره العقل. وكان العقل أخا للدين؛ وكان الانتصار لحكم العقل هجوما في الوقت نفسه على الثقافة التى نظر إليها على أنها أهواء.

كان بعض الباحثين يرون الشعر خطرا على المجتمع الإسلامى. وينبغى أن نذهب في الصراحة إلى هذا الحد. ويظهر أن محاربة الشعر كانت ضرورة اجتماعية، لكن صوت الشعراء وأصحاب بعض المصالح كان أعلى. لذلك ظهر في علو صوتهم ما كان يضطرب فيه المجتمع الإسلامى من عدم التناسق والتآلف.

كان المفكر الإسلامى يرى – إذا أمكن الإجمال – أن النفس تنفعل انفعالا غير فكرى. والانفعال في داخل الشعر في نظر المرتابين لا يرتبط بما يسمى العقل، وكذلك لفظ التخيل. ولم

يجد هذا الانفصال من يرتابون فيه إذا استثنينا مواضع قليلة، فقد ذهب الفارابى إلى أن الاتصال بين العقل والانفعال ممكن فى أحوال خاصة هى أحوال النبوة.

فإذا وصلنا إلى فكرة النبوة أدركنا أعماق الأسباب التى أدت إلى الانفصال بين الصدق والانفعال. وعند طوائف كثيرة فى المجتمع الإسلامى لا يكون الانفعال صادقًا إلا فى حالات النبوة أو فى بعض حالات الشعور الصوفى. وفى خارج هذه الدوائر كان منظورا إلى الانفعال بوصفه أمرًا نفسانيًّا وليس أمرًا فكريًّا. وهذا ما يقوله ابن سينا؛ فهو يصرح بأن النفس تذعن أو تنبسط من غير رَوِيَّة وفكر. ويلفت النظر أن ابن سينا لم يول اهتماما للإذعان والانبساط من حيث يمكن أن يصاحب الانفعال الرَوِيَّة والاختيار، بل على الضد من ذلك، كان هناك تناقض واضح بين فكرة الاختيار والتروى وفكرة الانفعال. ولم تذهب جمهرة الباحثين إلى أن الانفعال قد يكون فكريًّا، إذا استعملنا مصطلحهم. وها هنا يدخل لفظ التخييل؛ أى أن قارئ الشعر يتوهم أنه ينفعل انفعالاً فكريًّا، ولكن هذا كله غير صحيح.

هذا هو التشكك فى وظيفة الانفعال وطبيعته؛ وهذا هو أصل ما ذهبوا إليه فى موضوع التخييل؛ هذا اللفظ المهذب الذى أوثر بدلا من الكذب المباح. ولا يسع المرء إلا أن يسأل: لماذا ذهب معظم الباحثين إلى أن الانفعال فى خارج النبوة ودوائر الصوفية يعجز عن الرَوِيَّة؟ هذه هى مشكلة المجتمع الإسلامى فى تطوره ومخاوفه لقد ظل يتشكك منذ وقت مبكر فى أمور الانفعال، ويجعله تخييلاً وإيهامًا أو نقصانًا فى الرؤية أو حماسة أو عصبية أو بلاغة. ولذلك كان معجم لفظ الانفعال من أشق المواد إذا روعى الإحساس التاريخى. وكان من المنظور أن يكون هناك طوران: الأول طور النهضة والثقة والبناء، والثانى هو طور الاضمحلال والانحلال. وكان من المنظور أن يظهر لفظ التخييل فى الطور الثانى فحسب. لكن الذى حدث كان غير ذلك؛ فحين ازدهرت الثقافة وتفتحت العقول وأعملت نشاطها فى كل شىء، لم نكد نعدم الباحثين الذين يتشككون فى طبيعة الانفعال. ففكرة النهضة فى نظر علماء المسلمين لم تكن مرتبطة بالانفعال. ومن الممكن أن تثار هذه المسألة فى مقام آخر.

ومهما تكن الإجابة فقد حُصر الانفعال فى دائرة مظلمة. وكان الاعتقاد العام هو أن الانفعال لا يرى الضوء ولا قدرة له على التمييز. وهذا الاتجاه أدى إلى تخلخل فكرة الثقافة؛ فهناك من يتشيع للعقل، ومن يتشيع ضده؛ ولكن هؤلاء ينتصرون للمنافع المتجددة، ولا يرون أنه من الممكن أن تجتمع ملكات النفس فى إطار واحد. وظل هذا الانقسام الذى عملت فيه عوامل اجتماعية إلى أن ظهر أثره فى النظر إلى الشعر وخيال الإنسان، وظل التوزع الشديد بين العقل والانفعال منظورًا إليه على أنه توزع بين الحقيقة والوهم؛ أو بين الالتزام وعدم المبالاة؛ أو بين الواجب والاستقلال؛ أو بين المتناقضات التى لا يمكن أن تجتمع.

لقد تساءل بعض الباحثين إلى أى مدى كانت تنقص النهضة الإسلامية الوحدة الباطنية. ومظهر نقص الوحدة الباطنية التفريق بين ممالك يسيطر عليها قادة متخاصمون، فبعضهم إلى الحق وبعضهم إلى الضلال، دون أن يكون هناك ميل واضح إلى إدراك تجانس بين أشياء متفاوتة. ومن ثم فقدت الثقة كثيرًا من مظاهرها. وهذه مأساة تقع فى مناطق أخرى غير مناطق البلاغة إذا أريد لها الدراسة المتكاملة.

- ٣

ونستطيع أن نفهم موقف البلاغيين من فكرة الانفعال فى بعض مباحثهم فى الدلالة.

ومن المعلوم أن هناك قسمين اثنين يسميان باسم الدلالة الوضعية، والدلالة الالتزامية(٢). وكان جمهور الباحثين يتصور أن الدلالة الأولى وضعها العرب وضعًا أو اتفقوا عليها اتفاقًا. وهناك

هوامش على هذه الدلالة الأولى؛ فإذا ربطنا بين إنسان والبدر كان فى هذا الارتباط ما يوضح مفهوم الانفعال أو مفهوم الدلالة الالتزامية. وقد قيل إن الدلالة الوضعية للفظ البدر هى الاستدارة والاستنارة. كانت الدلالة الوضعية على هذا النحو غاية فى البساطة، أو كانت شيئًا محسوسًا. ولكن الباحثين رأوا أن هذه الدلالة الوضعية لا تكفى لبحث الارتباط بين إنسان ما والبدر، فذهبوا إلى شىء آخر غامض تمامًا، وسمّوه باسم التناهى فى الحسن.

كان هذا هو المقصود بالدلالة الالتزامية؛ فالتناهى فى الحسن لازم "ومترتب" على المظهر المحسوس وهو الشكل المستدير المضيء.

وعلى هذا النحو مضى الباحثون. وأنت ترى دون عناء أن الدلالة الالتزامية هى ترجمة لفكرة المبالغة؛ ومن ثم نستطيع أن نعرف كل ما يتيحه مفهوم الانفعال، وارتباطه الشديد بالمبالغة أو الدلالة الالتزامية؛ تلك العلاقة التى تعرف فى عرفٍ أو تعرف فى طائفةٍ من اعتقادات الناس فى مجتمع ما.

مفهوم الانفعال إذن لا يتضح إلا من خلال النظر فى الدلالة الالتزامية، والدلالة الالتزامية لها - كما رأينا - سياق عملى أو دعائى؛ ومن ثم كانت النتيجة الأخيرة مطابقة للمزاعم السابقة. فإذا أردنا أن نقوّم مفهوم الانفعال أو الدلالة الالتزامية فمن الواجب أن نميز بين الإعلان وفن الشعر. وقد يقال: إن الإعلان يحتاج فى بعض المجتمعات إلى نوع من ملاحظة الحدود؛ ولكن ملاحظة الحدود فى مباحث الدلالة العربية غير واضحة؛ وذلك هو ما نعنيه بقولنا إن الشعر يتحول فى أيدى الدارسين إلى بلاغة. نهاية الحسن إذن ترجمة لارتباط الانفعال بالغلو أو الإعلان.

وفى هذه الملاحظات لا نجد بين فكرة البدر وفكرة الإنسان علاقة باطنية؛ فهناك انفصال حقيقى بين الطبيعة والإنسان فى كل مستويات الدلالة التى يتحدث عنها الدارسون، فإذا اختلط الإنسان والطبيعة كان هذا مجرد دعاية.

والحقيقة أن جمهور الباحثين فى الدلالات كانوا يرون - كما زعمنا - أن الانفعال لا يمكن من الرؤية. وكان الصوفية على العكس من ذلك يرون رأيا آخر؛ كان الصوفية يقدرون أثر الانفعال فى المعرفة ونفاذها. وبعبارة أخرى واضحة كانوا يرون الامتزاج بين الإنسان والطبيعة عنصرًا أساسيًّا فى الفهم. ولكن متفلسفى الدلالات - مع الأسف - كانوا يرون أن من أحبّ شيئا غفل عن عيوبه؛ فارتبطت فكرة المحبة بالتحيز، على حين ارتبطت فى الدوائر الصوفية بالرؤية والوضوح وتعويض النقص الناتج من المدركات العقلية البحت.

٤ -

فإذا كان الانفعال موضوعا خليقا بالشك والاتهام أمكن أن ندرك على الإجمال النتائج السيئة المترتبة على ذلك فى فهم الأدب.

لقد ظل موضوع دلالة الألفاظ مضطربًا غير مقنع من الناحيتين النظرية والعملية. خذ مثلاً كلمة البدر السابقة، وقد شاعت فى الشعر العربى، وما من ناحية من نواحى الإدراك إلا وجدناها ترتبط بهذا البدر. فإذا رثى الشاعر شخصًا عظيمًا استعان على فهم موقفه بالبدر؛ وإذا أحس الشاعر نحو إنسان بالإجلال والبطولة استعان على فهم البطولة بالبدر أيضا؛ وإذا تحدث الشاعر عن الطبيعة كان البدر هو أشبه الأشياء بالملاك الذى لا يستغنى عنه؛ ففى مجالات الإحساس الكبرى رأينا البدر يدخل فى نسيج الشعر مدخلاً أساسيًّا. ومع ذلك فإن الشراح عجزوا تماما عن استيضاح جوانب هذا البدر؛ ومظهر هذا العجز هو إغفال الانفعالات المتغايرة نحو موضوع معين.

ونستطيع أن نقول مثل ذلك فى كلمات أخرى كثيرة ذاعت فى الشعر العربى، مثل البحر والأسد والنجوم والسيف والنهر والشمس... إلخ.

كانت صلة الانفعالات بما نسميه باسم الدلالة، صلة إعلان لا أكثر. فإذا فهمنا هذه الملاحظة أمكن أن نرى أن كل ما يقال فى شرح مدلولات الألفاظ، وبخاصة الألفاظ ذات الأهمية، غير مقنع تماما.

ومن الواضح أن ارتباط الإنسان بما نسميه باسم البدر قد يوصف وصفا أسطوريا. ولكن ما فى الكلمات من أساطير كامنة لا يمكن الاعتراف به فى دوائر البحث التقليدى؛ فالعقل النظرى هو السيد المطاع فى البحث عن الدلالة، ويأتى بعده عرفٌ أو اعتقادات عملية فى مقام الإعلان الذى سمى أحيانا باسم التخييل. وها هنا نجد أن الانفعال لا يربط برباط حقيقى بين الإنسان وغيره؛ وهذا واضح تمامًا حينما نقرأ شروح الشعر. إذا اختفى شخص عظيم خيّل إلى الشراح أن اختفاءه يعنى على أحسن الأحوال أننا لم نعد نتمتع بآثاره على نحو ما كنا نتمتع بآثار البدر. وفى مقام المديح قد يقال إن البدر يعلو فى السماء كما يعلو شأن هذا الرجل أو ذاك. الانفعال إذن لا يؤدى إلى تداخل حقيقى؛ فالبدر فى مكان والإنسان فى مكان، وهما عالمان متميزان. ولذلك كانت النظرة إلى الانفعال نظرة سطحية لا يمكن أن تشرح الشعر. ولا يستطيع المرء أن يقتنع بأن ما يعنيه الشعراء لا يعدو قول البلاغيين بعلو المنزلة أو نهاية الحسن، أو أنه مفيد فى تبديد بعض الشكوك إذا تسامى الشراح.

ومن البديهى أن وظيفة الانفعال لا تتضح إلا من خلال بحث التداخل بين الإنسان والطبيعة، وهذا التداخل بمعزل عن النواحى العملية أو الاستنارة أو العلو والعظمة أو القوة والجمال. كل هذه الألفاظ المجردة عاجزة عن شرح موقف الشاعر من البدر، وقد نشأت تحت وطأة الانفصال الرهيب الذى كان فى نظر البلاغيين حكما من أحكام العقل.

هذه الألفاظ العامة تذكرنا بما يسمى فى النحو العربى باسم المصادر. والمصادر ألفاظ كلية أو مجردة. وقد فهم كثير من النحاة الألفاظ الكلية المجردة على أنها سابقة على الشىء المحسوس أو المعين؛ والكليّ سابق على الجزئى. فالشىء المحسوس الذى لا ينفصل عنه الإنسان انفصالاً تامًّا فى بعض لحظات التأمل كان يسمى شيئا جزئيا. وهذا الوصف نفسه يدل على أننا ننظر إليه من حيث هو وعاء أو إشارة إلى ذلك المفهوم المجرد الذى نسميه أحيانا مفهوما كليًّا، فإذا كنّا فى مقام النحو سميناه مصادر.

الألفاظ المجردة العامة مثل الحسن أو نهاية الحسن أصول مبهمة، ولكن ما نسميه باسم البدر لم يكن أكثر من مظهر لهذا المفهوم الكلى الغامض.

هذه هى أهم عناصر الفهم التقليدى الذى ينبغى أن ينال كل عناية؛ فهناك مقولة سابقة اسمها الجمال، والبدر لا يعدو أن يكون مظهرا لهذه المقولة.

وهكذا تذوب الأشياء فى ألفاظ مبهمة، وتطارد الانفعالات بوصفها جزءًا أساسيًّا من هموم الإنسان ومراميه فى هذه الحياة.

إننا نفترض أن الشعراء أذكى من البلغاء، ونفترض أن كثيرا من الشعر كان فوق مستوى شراحه، والدليل على ذلك أننا ننظر إلى الألفاظ فى ضوء موقف إنسانى معين؛ هذا الموقف يفسده استعمال مقولات الكلى والجزئى، أو بعبارة أخرى يفسده العجز عن تصور موضوع الانفعال من حيث هو طاقة تمكن الإنسان مما لا يستطيعه سواه؛ فالصلة الشخصية التى تربط الإنسان بالبدر لا موضع للاهتمام بها فى شروح الشعر؛ لأن الصلة الشخصية نوع من التمرد. على فكرة الكليات التى تستوعب كل شىء.

إن ما بيننا وبين الطبيعة أجلّ من أن يفهم فى مثل قولنا نهاية الحسن أو نهاية الشجاعة، أو ما يدل على قريب من ذلك.

إن وجود الإنسان يظل ناقصًا أو مضطربًا حتى يتلمس الدخول فى عالم آخر غير عالمه، أو يحيل هذا العالم الآخر إلى عالمه هو.

٥ -

ومغزى ذلك أن ما يسمونه باسم الدلالة الحرفية أو المباشرة كان يُتصور تصورا نحيفًا وضئيلاً.

ولكن الباحثين ظلوا يعتقدون أن ما يسمى باسم الدلالة الحرفية يجب أن يتصور بمعزل عما يسمى باسم الدلالة الاستعارية أو المجازية؛ وانفصلت الدلالتان الواحدة من الأخرى انفصالا غير مقبول عاد على كلتيهما بالفجاجة.

ويجب أن نتذكر مليًّا هذه الملاحظة؛ فالدلالة الحرفية عندهم - على الرغم من هذه الضحالة التى أصابتها - كانت موضع اعتزاز غريب بحيث أصبحت الدلالة المجازية مجرد قياس بسيط على الدلالة الحرفية.

وبيان ذلك أن يقال مثلا إن النار تشتعل فى جسم من الأجسام فتحيله إلى النقصان والاحتراق؛ وكذلك الشيب يأخذ فى الرأس ويسعى فيه شيئًا فشيئًا حتى يحيله إلى غير حالته.

وهذا هو المثال الذى ورد فى أعز الكتب المتخصصة فى النقد الأدبى، أعنى كتاب الموازنة للآمدى. وتتضح فيه فكرة الاستعارة بكل ضمورها، أو فكرة الدلالة الحرفية بكل ما تنطوى عليه من سذاجة.

وفى هذا المثل نجد أن الدلالة الحرفية- وهى اشتعال النار إن صح هذا الوصف - فكرة معروفة وسابقة على حياة المشيب؛ وليس ثم اختلاط طبيعى بين هذين العالمين؛ فعالم اشتعال النار مستقل منذ البدء عن عالم المشيب.

وبعبارة أخرى إن ما نسميه باسم الطبيعة مثلا يجب أن يكون مستقلا عما نسميه باسم حياة الإنسان وتصوراته. لا أحد يقول فى أبحاث الدلالات فى التراث العربى إن عالم اشتعال النار لا يعرف إلا من خلال المشيب مثلا؛ ولو قيل ذلك لبطل مفهوم الدلالة الحرفية المتداول، وانقلب النظام كله رأسًا على عقب كما يقال وبعبارة أخرى أن تفهم اشتعال النار مستقل مع الأسف عن مظاهر النمو أو التغير العضوى الحيوى للإنسان. ولذلك نشأت مسافة وهمية رهيبة بين العقل والأشياء. ولكن كان من الطبيعى فى ظل فلسفة الدلالات الشائعة عصورًا طوالا أن يقال بسهولة جارفة: هذا ينتمى إلى الأشياء، وهذا ينتمى إلى عقل الإنسان. ونتيجة لذلك لا يفهم كلا الموقفين فى ضوء صاحبه، وليس يوجد بينهما تبادل فى الأخذ والعطاء.

هذه الوقفة ذات أهمية كبرى. إننا نقول بصراحة إن تصور الدلالات فى التراث العربى لم يكن ناضجا. وليس أمامنا صعوبة كبيرة لنتذكر بعض المناسبات التى يستعمل فيها لفظ "اشتعال النار". وسوف نجد بعض هذه المناسبات أكثر أهمية أو حيوية من بعض. وبعبارة أخرى إن مفهوم لفظ الاشتعال متغير وليس ثابتًا كما ادُّعِيَ كثيرا. ولكن أسلافنا أصروا على أن لفظ "اشتعل" له مدلول ثابت لا يتغير. وإذا كنا نريد أن نخلص لتجاربنا البسيطة فسوف نرى ما فى هذا الادعاء من غرابة لا يمحوها إلا طول إلفنا للمقررات المتداولة. وبعبارة تطبيقية: إن لفظ الاشتعال حينما يوضع فى سياقه الحقيقى، سياق التجارب، يكمن فيه ما يسمى باسم المجاز.

لنتصور رجلا يصيح قائلا "النار النار!"؛ ففى هذه الحالة لا نستطيع أن نزعم أن فكرة اشتعال النار تحدد على نحو ما يزعم أصحاب الدلالات أو أصحاب المعاجم أو الباحثون المعتزون بفكرة الدلالة الحرفية السابقة.

إن صيحة بسيطة تجعلنا نقول: إن لفظ الاشتعال تميز فى مدلوله عما يحدث إذا كان المدرس يشرح تجربة من تجارب الكيمياء قائلاً: ونشعل الموقد. وحينئذ لابد لنا أن نفترض أن الكلمات يكمن فى بعض جوانبها ما نسميه باسم قابلية المجاز؛ ذلك أن قدماء الباحثين فى اللغة العربية لم يلتفتوا إلى الخصب الكامن فيما نسميه باسم الدلالة الوضعية أو الحرفية أو ما شاءت لهم التسمية.

هذا الخصب الكامن هو الذى يفوح فى استعمالات الاستعارة، ويبقى كامنا فى بعض الاصطلاحات التى تخرج بحسب الاصطلاح المألوف عن وقار الاستعارة. ولهذا قلنا إن مفهوم الدلالة الحرفية كان نحيلاً ضئيلاً، فضلاً عن مفهوم الدلالة الاستعارية ذاته.

إننا فى الموقف التقليدى لبحث الدلالة نرتكب الخطأ الذى سميناه باسم إهمال خصب الكلمات آناً، أو إهمال العلاقة المتبادلة بين العقل والأشياء آناً آخر؛ فالاشتعال عندما ينسب إلى شيء لا يكفى فى بيانه مثل ماذهب إليه الآمدى.

إن نظرة بسيطة تجعلنا نقول إننا فى مواجهة قوة واعية مدمّرة تتضمّن نوعا من الخصومة والهجوم، وتحتاج بداهة إلى دفاع إن كان هذا الدفاع ممكنا. ولا يمكن أن تتضح هذه الفكرة البسيطة مادمنا فى أول الأمر نرى فى لفظ اشتعل هذا الرأى السطحى الساذج الذى يُعَنْوَن له باسم الدلالة الحقيقية، وكأن الحقيقة ضامرة وهشة ولا إنسانية على نحو ما زعموا.

فى هذا المثل نجد لفظ "اشتعل" يعنى أن قوة من الداخل أصبحت خالصة لتدميره بعد أن كانت خالصة لنموه؛ فنحن أمام قصة علاقة بين طرفين قامت فى الخفاء دون أن ينتبه إليها الإنسان، وقد ينتبه إلى بعض عناصرها فحسب إذا صاح فى بعض لحظات حياته. وهكذا نجد أن الصيحة التى أشرنا إليها حين نواجه احتراقًا مفاجئًا قد استفيد منها فى التعبير عن صيحة كامنة فى مثل هذا التعبير المجازى. كانت الصيحة الأولى كما ترى ضد العدوان. وقد يقال إن المثل الذى اخترناه تعبير موجز عن مثل هذه الصيحة المكتومة.

إن المدلول إذن فى أى مستوى من مستوياته يقوم على الشد والجذب بين الإنسان وشيء ما أعطى لنفسه قوة التميز أو القدرة على المواجهة وسوف تكون النتيجة هى أن ما نسميه باسم الدلالة غير الاستعارية من الصعب معرفته، ولكن بلاغيي اللغة العربية لم يصبهم أدنى شك فى هذا الموضوع. تصور الجميع تقريبا أن تعريف دلالة لفظ "اشتعل" أمر ميسور تماما. وسرى هذا الاعتقاد من جيل إلى جيل حتى أصبح فهم اللغة العربية عسيرا دون أن نفطن إلى ذلك، وأصبح موضوع الاستعارة مجرد إلحاق أو قياس أو تذييل للمستوى الأول، يعترف الجميع بأنه واضح لا خلاف عليه؛ وهذا هو مظهر الضعف فى الموقف التقليدى. لقد بُسِّطَ مفهوم الدلالة تبسيطًا مروعًا.

ولننظر فى مثل آخر أورده الآمدى وهو قوله تعالى "وآية لهم الليل نسلخ منه النهار". فكيف نشرح هذه الاستعارة ؟ لا شيء معقد عند الآمدى. كل ما فى الأمر هو أن الانسلاخ يعنى أن يتبرأ الشيء من شيء آخر ويفترق عنه حالا فحالا، كالجلد من اللحم وما شاكلهما.

جعل انفصال النهار عن الليل شيئًا فشيئًا حتى يتكامل الظلام انسلاخًا.

فى هذه العبارات افترض الآمدى، كما افترض كل إنسان، أن "سلخ" فكرة واحدة ثابتة معلومة لا غموض فيها، وأهملت كل تجارب الإنسان التى يستعمل فيها هذا اللفظ.

وليت الآمدى فطن إلى قوله "يتبرأ"؛ فقد يكون هذا اللفظ تعبيرا لاشعوريا – كما يقال – عن جانب دقيق من الدلالة، ولكن "عقل" الآمدى لم يكن يسمح به، وأصبحت الدلالة فى كلا المستويين شاحبة، وأصبح كل ما يقال هو أن النهار ينفصل عن الليل فيكتمل الظلام.

ومغزى هذا أن النشاط الخيالى فى تكوين الكلمات لم يكن موضع ترحيب أو قبول؛ وهذا أمر من الممكن توضيحه والاستدلال عليه حينما ننظر فى جوانب من الحياة الروحية فى الإسلام. وقد نستطيع أن نشير إلى ما يسمى باسم حركة العقليين وهم المعتزلة؛ فقد دأب هؤلاء العقليون منذ وقت مبكر على ما يمكن أن يعرف باسم تفريغ اللغة أو تعريتها من صيغتها الإنسانية؛ وكان اتجاههم العقلى من هذه الناحية اتجاها يمكن أن ينافس النزعة الإنسانية.

وكانت الحرية العادية التى يتمتع بها الإنسان فى التخيل موضع اعتراض؛ وسرعان ما أصبحت عناصر اللغة المادية والحسية والإنسانية قابلة للاتهام، كما وهم الذين أرسوا دعائم هذه الحساسية الخاصة التى تنتهى آخر الأمر إلى التشكك فى بنية اللغة وافتراض دلالة لا حياة فيها ولا مظهر لروح الإنسان وخياله.

ومن أجل ذلك يمكن اتهام هؤلاء العقليين اتهامًا قاسيًا؛ فقد استحالت المظاهر الإنسانية للغة إلى نوع من القشور أو الأعباء أو الإضافات التى ينبغى أن يحذر الإنسان الوقوع فى شرها.

ومن خلال النظر فى بعض النتائج المترتبة عل جهود العقليين يتبين لنا كيف تم تفريغ اللغة من كثير من عناصرها التى تلعب دورًا واضحًا أو غامضًا فى موضوع الدلالة.

والحقيقة أن الدلالة ليست حكما عقليا منطقيا، بل هى موقف خيالى أو موقف روحى يعمل فيه ما يُسَمَّى باسم السحر والأساطير. فالاستعمالات المختلفة يأخذ بعضها من بعض، أو يحيل بعضها على بعض؛ وهذه الاستعمالات قد تتداخل فيما بينها. ولننظر مثلا فى قولنا "قتل فلان هذه النقطة بحثا"؛ فهنا نعرف أن شيئا من تاريخ استعمال هذا اللفظ ما يزال عالقا بعقل الإنسان. وكان الإنسان فى مجتمع بدائى يسوّي بين التخلص من العدو أو قتله، وكانت فكرة القتل من هذه الناحية تكاد تكون فكرة مألوفة، لا تُتناول بمثل هذا الرهب والاستنكار الذى يعرفه الإنسان فى المجتمع المتحضر.

ولكننا ما نزال نقول "قتل الموضوع"؛ فنستبدل بالإنسان الموضوع، ولكن ما تزال آثار الاعتقاد القديم ماثلة فى الذهن، وإن كنا نقول إن "قتل" هنا تعنى "أشبع الموضوع بحثا". ولسنا نعنى أن كل ما قيل قتل.

ومن المهم على كل حال أن نتصور فى موضوع الدلالة بعض جوانب النشاط الخيالى الذى يستفيد منه الأدباء؛ فالأدب يعد من هذه الناحية استفادة من شبه الموارد الطبيعية الكامنة فى الكلمات.

ومن الأمور العسيرة حقًّا فى ضوء هذا المثل أن تعرّف الدلالة. وكل بحث يعنيه من موضوع الدلالة جانب؛ فإذا كان الأدب أو الشعر غايتنا فمن الواجب أن نسلك سبيلاً يشبه ما قدمناه.

وقد عبرنا عن هذا النشاط الخيالى باسم الموقف الإنسانى؛ ولكن هذا الموقف الإنسانى لا يوضح مسألة المدلول فى التراث العربى. إن هذا الموقف الخيالى أو الإنسانى كان منظورًا إليه على أنه زينة. وكلمة الزينة لا تفترق كثيرًا عن الباطل أو الغرور. وها هنا نصل إلى جانب من أخطر جوانب هذا الموضوع؛ فالباطل والغرور كلاهما كان يحول دون البحث عن التاريخ الإنسانى لاستعمال الألفاظ أو البحث عن مظاهر التفاعل بين عقل الإنسان والأشياء الخارجية.

هذا التفاعل ينكر أن تكون هناك نقطة بدء معينة يبدأ منها مدلول الألفاظ؛ فالاستعمالات تأخذ وتعطى، وسياق واحد قد يختصر الإحالة على سياقات متنوعة؛ وليس هناك على هذا الوجه دلالة حرفية تعد أصلا أو مصدرا لما سواها من الدلالات، أو يحال عليها كل ما يجاوزها، ويوضع فى وعاء يسمى باسم الزينة.

وكلمة مثل "فاض" مثلا تستعمل أحيانا فى الإشارة إلي حركة الماء، وتستعمل أحيانا فى الإشارة إلى مفهوم الكرم، وقد تُنبه، من أثر حركتها الطويلة بين هذا وذاك، إلى أحدهما أو كليهما معا.

مثل هذه الملاحظات عن موضوع الدلالة لا يخلو من الأهمية؛ ذلك أن مبدأ البحث فى موضوع الدلالة لم يكن هو ذلك التفاعل الصحى، وإحالة سياق على سياقات؛ ولكن كان المبدأ هو ما يعرف باسم المبالغة، والاستعداد للحكم بأن الأشياء يلغى بعضها بعضا. ومن أجل ذلك وجدنا فى شرح موضوع الدلالة مظاهر خطيرة أقرب إلى انهيار الحدود بين الأشياء، واضمحلال الإحساس بالواقع، وإعلاء الوهم، والتنكر للتمييز.

وكان هذا المبدأ معترفًا به؛ حتى وجدنا الباحثين جيلاً بعد جيل يزعمون، فى مثل مشهور "أن رجلا من الناس دخل فى جنس الأسود"، وكان هذا من المزاعم المألوفة على الرغم من غرائب التصور ـ أنْ يتخلّى الإنسان عن جنسه وأن يدخل تحت ستار الوهم فى جنس آخر.

وفى وسعنا أن نستشهد بكلمة أخرى؛ وقد أشرنا منذ قليل إلى بعض استعمالات "فاض"؛ ولننظر فى تعبير بسيط هو "فاضت العيون".

قالوا إن المتكلم شبّه نزول الدمع متدفقا بماء النهر، بجامع الكثرة فى كل حال. وقد ألف كثير من الناس هذا التحليل بحيث لا يتصور أحد أن من الغريب أن تتحول الدموع إلى ماء النهر، ولكن الجو الذى يسيطر على الباحثين فى موضوع الدلالة هو جو الإغراب الشديد. وقد ترك الباحثون فى هذا المقام العيون والإنسان ولجأوا إلى النهر والماء، ولم يتصور واحد قط أن ماء النهر نفسه لا يخلو من فكرة الدموع، وأن فيض الماء – فى بعض السياقات على الأقل– إذا نظر إليه على أنه موقف خيالى أو إنسانى لا يخلو مما يشبه حركة الإنسان؛ أى أن المعنى الإنسانى كامن فى الطبيعة.

ولكن تحليل الاستعارة كان ينتهى على أيدى الباحثين المتقدمين إلى الانتقال من الإنسان إلى غير الإنسان؛ فهم يتصورون هذا خاليا من الأحزان على نحو ما قالوا فى النهر والماء، وتترك الانفعالات الإنسانية، ولا ينتبه أحد إلى أنها كامنة فى مستويات الدلالة المختلفة.

جفا البلاغيون الإنسان وقوامه وانفعالاته حينما أُدخل البطل فى جماعة غير جماعته، وحينما استوقفونا عند عبارات أخرى.

ولعلنا نستطيع أن نستدل بتوقفهم عند قولهم مثلا "ضحك الفجر"، وهم يقولون جُعل الفجر إنسانا يبتسم، ولكن لا يفسرون الابتسام تفسيرا إنسانيا، بل يقولون ما معناه إن الرجل يفتح فمه فتظهر أسنانه اللامعة، وكان هذا بمقتضى خطتهم فى الانفصال الرهيب بين الإنسان وما سواه شيئًا مألوفًا، وأصبحت فكرة الابتسام فضلا عن الضحك خاليةً من ابتسام الإنسان وبهجته، وتصوروا الدلالة تصورًا قاسيًا على هذا النحو الذى بدت فيه الطبيعة فى جو غريب أقرب إلى الإنكار. وكلمة ابتسم كلمة يسيرة، تعنى ـ كما نعلم ـ تفتح النفس، وخروج الإنسان من وحشته، وبدء اتصاله بالآخرين. وبسمة الفجر لا تعنى أكثر مما يعنيه مثل هذا الفهم البدائى، ولكن كانت النظرة إلى موضوع الدلالة – لأسباب أشرنا إلى بعضها – من قبيل نظرة العقليين الذين سموا باسم المعتزلة. وبدا الفجر فى أقرب الأمثلة وأوهنها إنسانا لا يؤمن جانبه؛ ولكن ما يثير السخرية فى عصر، كان محل توقير فى عصر آخر. وقد ينتهى بنا التحليل إلى نوع من البحث النفسى الاجتماعى، الذى ترك آثاره فى بحث اللغة. وقد سمينا مجمل هذه الآثار باسم التنكر للإنسان.

ومن الشائق أن نأخذ مثلا آخر وقفوا عنده، مثل قولنا "يد المعروف"؛ فقد زعموا أن المعروف يشبه الإنسان فى أن له يدا تعطى؛ ورأوا ذلك شيئًا عاديًا – أن يقال إن المعروف إنسان له يد. ولكن المستوى الأول للفظ المعروف كان فى نظرهم عاريًا. وبدت صورة الإنسان إذا أحيل

عليها مصطنعة غير طبيعية، كأن تكون له يد غير الأيدى أو طبيعة غير الطبائع. ويجب ألا يستهين القارئ المعاصر بما تدل عليه هذه التحليلات من جوانب الترويع التى تطل علينا بين وقت وآخر، ذلك أن اللغة تخرج من عالم الإنسان أو يصور الإنسان بصورة كالأشباح.

وقد تعارف الباحثون منذ القدم على أمثلة عدت ذات جودة ذائعة. وما نزال نقرأ إعجاب الأجيال بعد الأجيال بقول الشاعر:

فأمطرت لؤلؤاً من نرجس وسقت　　　وردا وعضت على العناب بالبرد

وقالوا شبه الدموع باللؤلؤ، والعيون بالنرجس، والأنامل بالعناب، والأسنان بالبرد.

وظلوا يتناقلون هذا التفكير ويحاكونه، وظلت النظرة إليه خالصة للتقدير. ومع ذلك فإن قارئاً معاصرًا يمكن أن يقول إن ها هنا إنسانا مُزّقَ إلى أجزاء مختلفة ذهب كل منها فى طريق، وضاعت وحدة الإنسان وشخصيته المتكاملة، وأصبحت بدلا من ذلك حشدا مصطنعا من اللؤلؤ والنرجس والورد والعناب والبرد؛ وكأنما حرص الشاعر على أن يمسخ كل جزء من الأجزاء ويرمى به بعيدا إلى شيء آخر. ولا نستطيع ها هنا أن نكون صورة معقولة لجسم إنسان أو روحه. وقد نقول إن هذا الإنسان مُثّلَ به تمثيلا غريبا فى وقت يزعم فيه الشاعر أنه يمجده ويكبره؛ وقد يقال إن ما كان مصدرا للسرور يخيل إليك أنه مظهر من مظاهر التعذيب.

وهذه مسألة أساسية – أن تشتبه البهجة بالتعذيب، ويتحول الإنسان إلى مزق، وألا يبتهج الشاعر بجسم صاحبته ونفسها من حيث هى نفس إنسان.

ولكن الأمثلة التى استوقفت المعجبين هى على التقريب من هذا النمط الذى سميناه باسم مجافاة الإنسان، ولا مبالغة فى أن تكون حالة نفسية اجتماعية مصدرا لهذه المبادئ فى تحليل اللغة.

وقديما وقف الباحثون عند بيت مشهور:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله
وعُرِّيَ أفراس الصبا ورواحله

ولنتأمل هنا كيف شرحه البلاغيون. قالوا: جعل زهير الصبا جهة من جهات السير. ويجب أن تقرأ العبارة أكثر من مرة، وقد حذف منها الإنسان وأسقط، واستحالت الدوافع إلى جهة من الجهات.

وهكذا هرب الشراح من الإنسان وجعلوا صباه طريقا، وتركوا دوافعه إلى شيء لا قوام له.

ومع ذلك فإن الكتب التى تفيض بمثل هذا الشرح ما تزال بين أيدينا حتى الآن.

٧ -

ونستطيع أن نربط التحليل العملى للاستعارة بالحساسية التى يعبر عنها بلفظ "المجون". ويجب أن ندقق فى هذا اللفظ.

المجون يعنى إهدار القيمة والتخلى عن الاهتمام، وانتزاع العناصر من غير رحمة من بيئتها، على نحو ما انتزع الورد والعناب والنرجس واللؤلؤ.

وحيثما قرأت تحليل الاستعارة تذكرت صفة المجون التى نبه إلى بعض خصائصها وآثارها منذ وقت مبكر الدكتور طه حسين؛ فإذا قرأنا كلامه عن المجون أو إهمال الارتباطات المشروعة

النبيلة، والتخلى عن كثير من مظاهر الحياة ذات المغزى والأهمية - إذا قرأنا كلامه تذكرنا ما قاله البلاغيون فى مواطن لا علاقة لها واضحة بفكرة المجون. وهل تستطيع أن تستبعد لفظ المجون إذا قرأت لفظه فى بيت زهير، والانتقال من الصبا الإنسانى إلى لفظ السفر، والسير. أليس هذا عبثا بالمعنى ؟ وانظر إلى قولهم (توهمنا أن الشجاع دخل فى جنس الأسود)، أليس هذا أيضا نوعا من المجون ؟ لقد حول الباحثون المعانى إلى طبيعة أقرب إلى طبيعتهم. ولذلك كان تعرف تحول الحساسية الأخلاقية بابا واضحا لشرح مسائل فى موضوع الدلالة، ولو من طريق غير مباشر. لذلك كان تاريخ الإحساس بالمجون خليقا بتوضيح موضوع من أخطر الموضوعات، هو الاستعارة. إن لفظ المجون يمكن أن يترجم عن كثير من المبادئ التى عبرنا عنها فيما مضى حين وصفنا تصورهم لموضوع الدلالة، وليس فى هذا غرابة فكل تحليل للغة ينم عن موقف فلسفى وحساسية أخلاقية خاصة.

الحواشي:

(١) كانت البلاغة العربية غالبا خادما للعرف ونهج التفكير السائد فى طبقة من طبقات المجتمع. ولم يكن من الجائز الخروج عن مقتضيات التفكير المعترف به؛ فقد كانت البلاغة أسيرة نظام خاص، وكان هَمُّ الباحثين موجها إلى تحسين هذا النظام، وتعرف طبيعته. ونستطيع أن نقول إنه نظام نشأ ليواجه نظاما آخر قوامه البحث عن الحقيقة والالتزام بالدقة، أو ما يسمى باسم المنطق والفكر الفلسفى. كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع، ودفع المضار، وإحراز النجاح العملى؛ وهذا كله على مبعدة من البحث الموضوعى؛ فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفى والبحث الحر النزيه، وإعلاء نظام آخر ذى طابع عملي ومجاوز لمبدأ الحدود.

وقد وجد بعض البلغاء متعة غريبة فى العبث بمصطلحات الفلسفة وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية لأنها مشغولة بمطالب بعض الطبقات التى تحيا حياة سهلة. وحينما نرى زعيما من زعماء الكتابة هو أبو عثمان الجاحظ يعتمد على الاستطراد والانتقال من فكرة إلى أخرى غير مترتبة عليها تماما، نتذكر مبدأ البلاغة الذى نشأ فى ظل الترويح عن القارئ المترف الذى ينبغى ألا تثقله أفكار شديدة الترابط والتلاحم.

كان المجتمع محتاجا إلى نظام لغوى يحقق مطالب الترف وتوجيه الناس وسيادة السلطة والإحساس باليسر والاسترخاء، ويحقق - تبعا لذلك - متعة غير عادية باللغة. وكل هذا يستغنى عن التفلسف وطلب المعرفة والبحث عن الدلالة المحكمة.

وبعبارة مختصرة نشأت البلاغة تعبيرا عن حاجة المجتمع الإسلامى إلى ضروب الكمال الظاهرى. والكمال الظاهرى أحد مطالب الحضارة؛ والحضارة قوامها أمران؛ أحدهما سماه أرسطو من قبل باسم الكمال الحقيقى الذى يبحث عنه الفلاسفة المشتغلون بالحقائق أو الوقائع الدقيقة؛ والنوع الثانى هو كمال المظهر، بغض النظر عما نسميه جوهر الأشياء والاستقصاء والتقويم العادل؛ ففى نظام البلاغة لا يشغل المتكلم سوى اكتساب جانب السامع، وتحقيق المنفعة الشخصية، والانتصار على الخصم؛ وكل هذا يحتاج إلى صناعة خاصة ليست من قبيل الفلسفة والحقيقة، وإنما هى بلاغة وادعاء واهتمام بالمآرب وتلذذ باللغة. وقد اشتدت الحاجة إلى هذا الفن حين وجد أصحاب النفوذ من الضرورى السيطرة على العامة من الناس، تلك السيطرة التى لا تحتاج إلى الإفصاح عن الحقيقة وتمييزها. وكان الوزراء والكتاب يعيشون فى جانب غير قليل من حياتهم على نظام البلاغة الذى يعبر عن طبيعة الصلة بين الطبقات أو يعبر عن العلاقات التى تقوم على التحيز والإملاء أو التقرير والغلبة. وكان هذا من ناحية أخرى مطلبا فرضه الصراع بين الفرق المتنافسة فى شئون السياسة والدين؛ فلنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين: أحدهما هو التفلسف والمعرفة؛ والثانى هو البلاغة التى لا تهتم بحقائق الأشياء، ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس، تؤثر فيهم الكلمة المنتقاة، والأصوات الرنانة، فلا يتعمقون الأشياء كما يفعل الفلاسفة. وهكذا نشأت وصايا كثيرة حول استعمال اللغة، كان مضمونها الحقيقى أن بعض المطالب الاجتماعية

يعلو على بعض، ويحاول أن يطمس سائر الجوانب. لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد فى الطبقة الخاصة المترفة. وهكذا وجدنا سيلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ. وكانت هذه الملاحظات تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، كما كانت عذوبة اللفظ فى دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق.

كانت ملاحظات البلاغة فى اللغة تنكر فى مضمونها الحقيقى الحياد الذى يحول بين الفرد والتسلط على المخاطب من الناحية العقلية والوجدانية؛ وكانت البلاغة جزءا من بريق الحضارة، يرتبط فيه العرف الخاص بمتعة اللغة وغزو العقول دون رعاية واضحة لحرمات المشاعر والأفكار الخاصة. كان المجتمع المتحضر لا يعترف بحقوق كل إنسان فى التفكير والشعور على نمط خاص، وإنما يشغله نوع من كمال المظهر الذى يتعارف عليه أفراد طبقة خاصة.

وكان كمال المظهر واضحا فى ملاحظات تنسب إلى عبد الله بن المقفع. وأصبح لكل شىء ميقات؛ وأصبح السكوت والاستماع والإشارة والاحتجاج والجواب – أصبح هذا كله فنا يحتاج إلى تعليم وعظة؛ ذلك أن الطبقة الخاصة لا تجرى حياتها على العفوية والبديهة، وإنما تجرى حياتها على الصنعة والادعاء والاستخفاء. فإذا كان بعض الطبقات أكثر ميلا إلى البساطة وإرسال النفس على سجيتها، فإنها لن تجد من يعبر عن حاجاتها، ومن يجعل لهذه الحاجات مشروعية واضحة فى المجتمع. وكان المجتمع يتميز بكثرة التنافس والتحاسد والتباغض والقفز. والعجيب أن دراسات البلاغة كانت تعين من بعض الوجوه على التكيف مع هذا المجتمع على حساب الوضوح والمثل والواجب.

(٢) كانت كلمة الدلالة منظورا إليها بوصفها فهم أمر من أمر؛ ويسمى الأول باسم المدلول، ويسمى الثانى باسم الدال. وخلاصة هذه العبارات أن الدلالة إشارة إلى شىء معلوم؛ فاللفظ الدال يقوم بدور سلبى، والدلالة سابقة على اللفظ، وليس اللفظ إلا علامة أو مواضعة اصطلح عليها المجتمع بطريقة ما؛ فهى إذن واضحة، وليس ثم فرق جوهرى بين الاصطلاح اللغوى وأى اصطلاح آخر. هذه هى النظرية البسيطة التى تقوم عليها دراسة اللغة فى تراثنا القديم. ولا يتصور فى هذا الاصطلاح الخاص بفهم الدلالة عقبة حقيقية إلا إذا قام ترابط بين الأشياء ينكره العرف وينكره العقل.

كان نظام اللغة هو نظام الإشارة إلى شىء سابق ومقرر من قبل أن توجد اللغة، وكانت لغة الأدب تحسينا لهذه الإشارة. وقد يسمى هذا التحسين باسم التوضيح؛ فلغة الأدب بطرقها الخاصه قد توضح أشياء مجملة، أو قد تبحث عن نوع من الاحتجاج لأمر من الأمور، وقد تعمد إلى تقبيح أشياء حسنة، وقد تضع الإشارات فى قالب طريف أو بديع، ولكن هذا كله لا ينظر إليه بوصفه تغييرا حقيقيا فى الدلالات. وهذا هو السبب الأساسى الذى جرَّ على أبحاث اللغة زراية الفلاسفة، وقد حاول اللغويون من جانبهم إرضاء هؤلاء الفلاسفة، وحاولوا البحث فى الأساليب عن جانب الإقناع، ولكن يبدو أن ذلك لم يرض الفلاسفة كذلك.

وكان الفلاسفة يرون فى أبحاث اللغة بناء ضخما، ولكنه غير مقنع كل الإقناع؛ لأنه أقرب إلى الحيلة والمخادعة والتحسين الثانوى ومعنى الدعاية. لقد كان رأى الفلاسفة فى أبحاث اللغة منكرا لأن هذه الأبحاث لا تهتم بشىء حقيقى. وهنا نتذكر نظرية اللغويين فى الدلالة، تلك النظرية التى شارك فيها مع الأسف الفلاسفة أنفسهم. وهذه النظرية فحواها أن الألفاظ إشارات إلى معانٍ يعرفها المخاطب كما يعرفها المتكلم؛ وقد نتج عن هذا شر كثير؛ وما يزال الذين يدرسون اللغة يعيشون من الناحية العملية على هذه النظرية. ومن ثم تخلو قراءة النص من اليقظة الحقيقية فى دوائر كثيرة؛ ذلك أننا ما نزال نعتقد أن معانى الألفاظ معلومة ومقررة؛ وإذا كنا نتأمل فى المعجم أحيانا للتغلب على صعوبة بعض الألفاظ فإن هذا لا يعنى أن المعجم يشتغل بمعانى الألفاظ قدر اشتغاله بالمواضع التى يمكن أن يحل فيها بعض الألفاظ محل بعضها الآخر. وبعبارة أخرى لقد ورثنا عن مباحث المتقدمين الاعتقاد بأن الكلمات لها معانٍ ثابتة على نحو ما يكون لكل شخص اسم يميزه.

وهـذا الاعـتقاد قـل أن يـبرأ منه إنسان إذا استثنينا لحظات قليلة فى حياته؛ ولكن أية دراسة مجدية فى اللغة يجـب أن تنـبه القـارئ إلى خطـر هـذا الاعتقاد. وينبغى أن نعرف الطريق إلى استخلاص المعنى من السياق الذى نواجهـه، لا مـن الذاكـرة الـتى تسبق إلى الحكم. وإذا كنا نعيش بصفة مستمرة على اللغة، فإن هذا يغرينا دائما بـأن نـربط ربطًا متحكمًا بين ما نقرؤه الآن وما قرأناه من قبل. ومن أجل هذا يتعرض القارئ على الداوم لنمط من الغفلـة أو سـوء الفهـم. ومن ثم كان من الواجب أن نحفل بطرق تكوين الدلالة، وأن نتساءل دائما عما يعنيه هذا اللفـظ أو ذاك؛ ذلـك بـأن الألفـاظ طائفة من الإمكانات التى يعاد تشكيلها على الدوام؛ وليس هناك دلالة واحدة يمكن أن تعرف؛ فاللفظ متغير الدلالة دائما، ولكننا لا نلتفت إلى كثير من تغيراته.

وعـلى النقـيض مـن ذلك ننظر إلى معا نى الألفاظ على أنها أشياء ثابتة، وهذا هو ما يحدث فى دراسة اللغة. فإذا قـرأنا الكلمات الشائعة فى الشعر العربى مثلا خيل إلينا أن هذه الكلمات تستعمل استعمالا واحدا أو متشابها فى كـل مقـال. ومـن الغريـب أنـنا نقرأ ا لشعر ونتحدث فى البلاغة والأدب، ولكن حديثنا كله يكاد يكون خاليا من الشـعور بصـعوبة تحديـد مدلولات الألفاظ. وكثيرا ما يخيل إلينا أن الألفاظ واضحة لا لبس فيها، فإذا قرأنا قول امرئ القيس مثلا: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل...... إلخ، فإن معظم القراء يتصورون هذه الألفاظ واضحة لا تحـتاج إلى توقـف. وهكذا يقرأ الشعر فلا نتوقف إلا عند الألفاظ التى لم نسمع عنها من قبل. والواقع أن كل لفظ يحكمه سياق وعلاقات خـاصة؛ وهذه العلاقات ليس فهمها أمرًا هينا، وربما تختلف طبيعة العلاقات من نص إلى آخر.

واخـتلاف طبـيعة العلاقـات يـؤدى إلى ا ختلاف الدلالات وتعددها؛ ولكن قل أن يفكر الدارس فى تحديد مدلول لفظـين أو ثلاثـة مـن الألفـاظ فـى قصـيدة أو جملـة قصـائد. ومن الواجب أن نتذكر ما ينقصنا، أو أن نلتفت إلى إهمالنا لشؤون البحث عن الدلالة.

ومـن الواضح أن لغتنا العربية ذات تاريخ طويل؛ وقد تغيرت مدلولات ألفاظها من عصر إلى عصر؛ ولكننا لا نكاد نعـلم شـيئاً عـن تطـور هذه الدلالات. ومعنى ذلك أن علمنا باللغة العربية علم ضئيل. ويتضح ذلك إذا بحثنا فى أمـور الشعر، أو بحثـنا فـى غـير الشـعر من ألوان الثقافة العربية، وفى أى مجال ثقافى يلعب فيه تطور الدلالة دورًا.

من أجل ذ لك كانت الخبرة بالثقافة العربية فى أشد الحاجة إلى الخبرة بحياة الألفاظ وما تعرضت له فى رحلتها الطويلة عبر التاريخ.